G.W.F. Hegel

Prelegeri de filozofie a istoriei

BIBLIOTECA DE FILOZOFIE

PARALELA 45 

colecţia
biblioteca de filosofie

Colecţie coordonată de Romulus Brâncoveanu

Volumul de faţă reproduce prima parte (Introducere, pp. 5-108), precum şi câteva alte fragmente (pp. 303-319, 336-341, 406-421) din volumul *Prelegeri de filozofie a istoriei* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, traducere de Petru Drăghici şi Radu Stoichiţă, Editura Academiei R.S.R., 1968. Traducerea a fost revizuită la Editura Paralela 45.

Editor: Călin Vlasie

Redactor: Dan Flonta
Tehnoredactare: Viorel Mihart
Coperta colecţiei: Andrei Mănescu
Ilustraţia copertei: *Alexandru cel Mare luptându-se cu regele persan Darius al III-lea*, mozaic din Pompei
Prepress: Viorel Mihart

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH
Prelegeri de filozofie a istoriei / Friedrich Hegel;
trad.: Petru Drăghici şi Radu Stoichiţă; pref. de Adrian-Paul Iliescu.
– Piteşti: Paralela 45, 2006
ISBN (10) 973-697-688-2; ISBN (13) 978-973-697-688-9

I. Drăghici, Petru (trad.)
II. Stoichiţă, Radu (trad.)
III. Iliescu, Adrian-Paul (pref.)

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

PRELEGERI DE FILOZOFIE A ISTORIEI

Traducere din limba germană de
PETRU DRĂGHICI şi RADU STOICHIŢĂ

Prefaţă de ADRIAN-PAUL ILIESCU

PARALELA 45


Notă asupra ediţiei

Selecţia de faţă din *Prelegeri de filozofie a istoriei*, editate după moartea lui Hegel pe baza manuscriselor rămase în urma sa şi a notelor de curs ale studenţilor săi, conţine ampla secţiune introductivă, redată integral, împreună cu câteva capitole de interes deosebit, anume „Creştinismul" (din Partea a treia a *Prelegerilor*, intitulată „Lumea romană"), „Mahomedanismul" şi „Iluminismul şi Revoluţia" (capitole cuprinse în Partea a patra, „Lumea germană"). Selecţia a fost făcută de Adrian-Paul Iliescu.

Traducerea realizată de Petru Drăghici şi Radu Stoichiţă şi publicată în 1968 s-a servit de textul lui G. W. F. Hegel din volumul IX (1837) al ediţiei elevilor, respectiv din volumul IX al ediţiei von Philipp, Leipzig. Ea a fost confruntată cu textul german, îmbunătăţită şi actualizată de către redactorul cărţii, Dan Flonta. O modificare frecventă vizează distincţia dintre conceptele hegeliene „sittlich" şi „moralisch", absentă în traducerea iniţială prin întrebuinţarea în ambele cazuri a termenului „moral". Pentru a evidenţia această deosebire, s-a folosit termenul „eticul", traducere încetăţenită a hegelianului „Sittlichkeit". Cititorul este prevenit că noţiunea de etică sau etic la Hegel nu se referă la disciplina filozofică, ci desemnează valorile morale obiectivate în instituţiile istorice (familia, societatea civilă şi mai cu seamă statul). Eticul este aşadar la Hegel un concept politic şi este în dialectica sa o treaptă superioară faţă de moralitate, care se referă la voinţa subiectivă a binelui. De asemenea, s-au impus uneori rectificări atunci când textul păşeşte în sfera religiei. Hegel vorbeşte adesea despre Biserică şi cler, dimensiune uneori estompată şi „laicizată", din pricina vremurilor, în traducerea altminteri remarcabilă semnată de Petru Drăghici şi Radu Stoichiţă.

Revizia s-a făcut după ediţia Suhrkamp (G. W. F. Hegel, *Werke*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Bd. 12, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3. Aufl., 1992), din care s-au preluat anumite corecturi operate asupra textului hegelian publicat în 1837. Modificările realizate de editorii germani în urma consultării manuscriselor lui Hegel au fost incluse în traducerea românească atunci când era vorba de alterări ale sensului şi nu doar de deosebiri de nuanţă.

HEGEL SAU CUM ESTE POSIBILĂ FILOZOFIA SPECULATIVĂ DUPĂ KANT?

Adrian-Paul Iliescu

Cunoaşterea şi înţelegerea operei unui mare gânditor speculativ are multe din trăsăturile unei călătorii iniţiatice. Şi, aşa cum se întâmplă cu orice expediţie în necunoscut, primul pas poate fi şi cel mai important: de reuşita sau eşecul său, de faptul că cititorul se simte sau nu prins în mrejele demersului iniţiat de autor, depinde continuarea sau întreruperea călătoriei, apropierea sau distanţarea (uneori definitivă) de ideile şi lumea virtuală a filozofului în cauză. Din acest motiv, alegerea textelor de iniţiere este de o importanţă capitală; mult din arta educaţiei filozofice constă în ştiinţa de a selecta fragmentele cele mai potrivite pentru atragerea cititorului, dar şi pentru pregătirea lui, în vederea începerii acestei călătorii.

Privite lucrurile din acest punct de vedere, fragmentele selectate pentru acest volum – mai ales excursul teoretic şi principial de la începutul *Prelegerilor de filozofie a istoriei* – pot fi prezentate simplu: este vorba de *cea mai bună introducere în opera lui Hegel.* Nu avem în faţă numai o excelentă (deşi inevitabil incompletă) sinteză a ideilor din această operă, ci şi o mostră a modului în care un mare gânditor speculativ poate transforma fenomenologia faptelor într-o arhitectură conceptuală care, prin simetriile şi logica internă etalată, exercită o perenă fascinaţie. Cititorul încă nefamiliarizat cu stilul specific acestui mod de a filozofa poate totuşi urmări aici, într-un text relativ simplu şi, oricum, mult mai transparent decât celelalte aparţinând aceluiaşi autor, specificul acelei magii

abstracte prin care speculaţia metafizică transpune factualul contingent, amorf sau pluriform, în structuri abstracte coerente. Mai mult, fragmentele ce urmează cuprind câteva dintre cele mai semnificative şi mai memorabile teze sau principii filozofice din întreaga operă hegeliană; drept urmare, nu ar fi câtuşi de puţin exagerat a vedea în aceste fragmente o minusculă oglindă concentrată a marii opere.

Majoritatea celor care doresc să se apropie de gândirea hegeliană nu au însă o experienţă prea bogată în descifrarea filozofiei speculative şi, oricum, nu cunosc modul în care această gândire şi-a justificat propriul demers. Sub influenţa spiritului ştiinţific, dar şi a celui scientist, modern, sub impactul generalizării, în conştiinţa comună post-modernă, a concluziilor failibiliste (a convingerii inaccesibilităţii unui adevăr ultim), viitorii cititori ai operei lui Hegel vor întâlni dificultăţi în încercarea de a reconstitui structura de autolegitimare a speculaţiei filozofice cuprinse în această operă. Acesta este motivul pentru care etalarea acestei structuri pare indispensabilă unei bune apropieri de speculaţia filozofică în cauză.

Întrebarea fundamentală vizează însăşi posibilitatea filozofiei speculative. După traversarea unei epoci de gândire critică (inaugurată de Kant), cum poate fi justificată o «întoarcere» la speculaţie? După trecerea în revistă a limitelor intelectului uman, după rememorarea dificultăţilor principiale ce blochează catapultarea sa din sfera experienţei acumulate (experienţă totdeauna limitată şi neconclusivă) în sfera (practic inaccesibilă) a «realităţii ca atare» (sau, în limbaj kantian, a «lucrurilor în sine»), cum poate oare un filozof modern să mai aspire la constituirea de tablouri ontologice definitive? De vreme ce cunoaşterea bazată pe experienţă nu garantează nici o concluzie certă, aşadar nici o «captare» efectivă a lucrurilor «aşa cum sunt ele în realitate», cum poate exista curajul de a mai pronunţa adevăruri (presupus definitive) asupra «esenţei ultime» a lucrurilor? Ce sens mai are construcţia metafizică, pe ce anume s-ar putea funda ea, o dată ce experienţa s-a dovedit a fi nesigură? Cum ar putea un filozof speculativ, ca Hegel, să ocolească lecţia

criticismului kantian şi să redea respectabilitatea intelectuală unui tip de demers pe care avertismentele autorului *Criticii raţiunii pure* par să-l fi aruncat în desuetudine? Răspunsul la aceste întrebări devine o condiţie *sine qua non* pentru orice lectură care ia în serios demersul hegelian.

Este de importanţă vitală ca fiecare cititor al paginilor hegeliene care urmează să ştie că filozoful german a avansat un răspuns complex la aceste interogaţii. Dacă acest răspuns este pe deplin satisfăcător sau nu, este aici mai puţin relevant; rămâne ca cercetări avansate ulterioare să evalueze viabilitatea sa. Este însă necesar să se aibă în vedere faptul că Hegel nu a ocolit această chestiune, ci a abordat-o frontal.

Pentru înţelegerea răspunsului său, trebuie plecat de la rememorarea faptului că filozofia speculativă este un demers de *pură construcţie conceptuală*, care vizează surprinderea realităţii ultime (lucrurile «aşa cum sunt ele în realitate»). Din perspectiva kantiană, acest demers este sortit eşecului: analizele din secţiunea *Criticii raţiunii pure* dedicată *antinomiilor raţiunii pure* converg spre concluzia că un atare demers recurge la „raţionamente care nu conţin premise empirice şi cu ajutorul cărora conchidem de la ceva care cunoaştem la altceva despre care nu avem nici un concept şi căruia îi atribuim totuşi, printr-o aparenţă inevitabilă, realitate obiectivă"; or, asemenea raţionamente nu pot fi justificate, ele dovedindu-se de fapt a fi mai curând sofisme decât raţionamente propriu-zise. Ele sunt „înşelătoare şi lipsite de fundament"; nu numai că se bazează pe pretenţii nelegitime, căci vizează „cunoaşteri care se extind dincolo de câmpul tuturor experienţelor posibile", dar nici nu pot fi supuse vreunui examen raţional de confruntare cu experienţa. Concluzia lui Kant rămâne deci aceea că «realitatea obiectivă», realitatea ca atare (adică «aşa cum este ea în sine») nu poate fi accesată prin speculaţia raţională; „lucrul în sine", insistă filozoful, „ne va rămâne totdeauna necunoscut". Această sentinţă aruncă umbre compromiţătoare asupra filozofiei speculative, sugerând că aserţiunile ei trebuie „să fie absolut lipsite de valoare,

fiindcă se refereau la o cunoaştere pe care nici un om nu o poate dobândi vreodată"; după părerea lui Kant, este vorba de o veritabilă «îngenunchere» a raţiunii pure: căci „este umilitor pentru raţiunea umană că în folosirea ei pură nu realizează nimic"...

În condiţiile instalării acestor concluzii descurajante ale abordării critice a posibilităţilor cunoaşterii raţionale, cum putea oare Hegel să reabiliteze gândirea speculativă? Punctul de plecare al «cotiturii hegeliene» este observaţia (pe care o poate face mai uşor cititorul de azi decât o făceau contemporanii lui Kant) că întreaga abordare criticistă kantiană se bazează pe postularea unei «rupturi» între raţiunea angajată în efortul de cunoaştere şi realitate, între subiectul gânditor şi «lucrul în sine»; numai pe baza existenţei unei atari rupturi, se poate argumenta (aşa cum face Kant) că raţiunea nu are, de fapt, acces la «realitatea obiectivă». Ideea sciziunii dintre cunoaştere şi realitate se insinuează pe neobservate în felul nostru de a vedea lucrurile: vorbim despre obiectele reale ca despre ceva *dat*, existent deja în sine (independent de gândire), autosuficient, în timp ce gândirea ne apare ca simplu auxiliar, aşadar ca ceva ce nu «se împlineşte» decât prin cuprinderea obiectelor (prin asumarea lor); este ca şi cum cunoaşterea ar deveni ceea ce este numai trecând în altceva, «pătrunzând» în sfera obiectelor reale şi «mulându-se» pe acestea: ca şi cum „obiectul ar fi un ce în sine împlinit, gata, care, pentru a exista în mod real, se poate lipsi cu totul de gândire, deoarece gândirea e, dimpotrivă, ceva deficient ce s-ar completa numai aderând la materie, ceva ce trebuie să se conformeze materiei sale asemenea unei forme moi şi nedeterminate" (G.W.F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, Editura Academiei RSR, 1966, pp. 26-27). Aici este implicată însă o perspectivă greşită asupra raportului dintre cunoaştere şi realitate, perspectivă bazată pe presupunerea „că materia cunoaşterii ar fi o lume în sine şi pentru sine, dată de-a gata în afară de gândire, că gândirea ca atare ar fi goală şi s-ar adăuga din afară ca formă la această materie, umplându-se cu ea, că abia în felul acesta câştigă forma un conţinut şi ia naştere cunoaşterea reală" (*idem*, p. 26). Strategia lui Hegel nu este deci aceea de a contrazice direct

argumentul lui Kant, adoptând termenii abordării acestuia, ci aceea de a respinge însuşi postulatul «rupturii» dintre raţiune şi «lucrul în sine» – adică o strategie de «deconstruire» a fundamentelor sale (a premiselor sale). Pentru a justifica această respingere, Hegel face în primul rând o incursiune în sfera antropologiei filozofice. Aici, el pune propria sa premisă, şi anume aceea că natura umană se confundă cu gândirea: „deoarece gândirea subiectivă este activitatea noastră cea mai proprie şi cea mai adâncă, iar conceptul obiectiv al lucrurilor constituie însuşi obiectul, noi nu ne putem afla în afara sau deasupra acestei activităţi şi tot atât de puţin deasupra şi în afara naturii lucrurilor" (*idem*, pp. 17-18). Cu alte cuvinte, de la bun început trebuie abandonată ideea «rupturii» dintre subiectul gânditor şi realitate, deoarece, prin însăşi natura sa, omul este *imersat* în gândire iar contactul său cu realitatea se face tot *în interiorul* cunoaşterii. Noi nu ne putem afla «deasupra acesteia» şi nu putem, privind de acolo, constata sciziunea dintre gândire şi lucrurile reale; suntem în orice moment în interiorul sferei gândirii şi numai aceasta «ne furnizează» nouă, ca subiecţi raţionali, realitatea la care avem acces. Nu poate fi deci vorba de situaţia unui subiect gânditor angajat într-un efort de «a ajunge» la realitate, deoarece s-ar afla deocamdată «în afara» acesteia – pentru că de la bun început a fi om înseamnă a gândi, iar a gândi înseamnă *a fi deja imersat* nu numai într-o lume de concepte, ci şi (direct) în natura lucrurilor (în lumea reală) conţinută în concepte. Ce înseamnă însă această *imersiune*? Cum se poate vorbi de lumea (reală) conţinută în conceptele noastre despre lume? Avem dificultăţi în înţelegerea acestei prime idei hegeliene, deoarece suntem prizonierii premisei kantiene conform căreia «lucrul în sine» (realitatea obiectivă) este undeva «în afara» noastră şi sarcina pe care o avem (sau problema care se pune) este de a ajunge la el «parcurgând» spaţiul care «ne desparte» de el. Conform acestui model de interpretare, „gândirea trebuie să se supună şi să se conformeze obiectului" pentru a ajunge la adevăr, deci, într-un fel, să iasă din ea însăşi, să se abandoneze, să devină altceva, «capitulând» în faţa realităţii. Concepând însă

lucrurile în această manieră kantiană, noi omitem un element esențial (după părerea lui Hegel) – și anume, omitem faptul că gândirea nu poate ajunge niciodată la realitate «ieșind din ea însăși» și parcurgând spațiul care o «despărțea» de lucrurile reale pentru a se subordona acestora. De fapt, gândirea «ajunge» la realitatea obiectivă (la «lucrul în sine») rămânând în sine însăși și «captând» realitatea prin intermediul *conceptului de realitate obiectivă* (sau a celui de «lucru în sine»). Cum precizează autorul prelegerilor de *filozofia istoriei*, „gândirea, în procesul ei de receptare și de formare a materiei nu iese afara din sine [...] deci nici în raportarea ei la obiect gândirea nu iese din sine ca să ajungă la obiect, acesta rămânând ca un lucru-în-sine, pur și simplu ca ceva ce este dincolo de gândire" (*idem*, p. 27). Așadar, din perspectiva hegeliană, nu există nici un fel de obstacole în calea accesării realității de către gândire: aceasta regăsește în sine însăși «lucrul în sine» ca și concept, atinge realitatea prin conceptul de realitate. Cum este posibil acest lucru? Dacă vedem lucrurile sau obiectele ca fiind *în afara noastră*, ca «ținte» greu de atins (și numai pe baza unei cunoașteri certe), așa cum le vedea Kant, este desigur problematică pînă la imposibilă captarea realității de către rațiune. Însă nu așa trebuie interpretată situația; după Hegel, interpretarea lui Kant pierde din vedere faptul esențial, și anume acela că, *pentru noi*, obiectul este tocmai *conceptul nostru de obiect* – căci gândirea nu lucrează niciodată cu altceva decât cu concepte. Cum subliniază Hegel, „pentru noi, obiectul nu poate fi altceva decât conceptele noastre despre el" (*idem*, p. 18) deoarece, pentru gândire, „obiectul este tocmai ceea ce el se dovedește a fi în cursul desfășurării științei" (*idem*, p. 57). Dacă plecăm de la această premisă, vom fi obligați să admitem că nu există nici o «ruptură» între rațiune și realitate, între concept și obiect; pur și simplu, „în obiectivitatea sa, conceptul este însuși lucrul-în-și-pentru-sine" (*idem*, p. 594). Gândirea rămâne permanent în propria sa sferă (în lumea conceptelor), căci nu se poate pune problema ca ea să «iasă din sine» pentru a «capta» lucrurile «așa cum sunt» ele în realitate. Numai că, lucrând mereu exclusiv cu concepte, gândirea nu este privată de nimic; acele determinații abstracte cu care lucrează ea nu sunt simple constructe ale imaginației, ci recipiente ale trăsăturilor realității. Determinațiile gândirii nu sunt simple resorturi subiective: „determinațiile gândirii au în egală măsură valoare obiectivă și existență" (*idem*, p. 33). Așadar, fiind imersată într-un univers de concepte, rațiunea nu este «prizoniera» subiectivității; ea se află, ca să spunem așa, «în miezul lucrurilor», deoarece în conceptele cu care lucrează se află deja «captate» trăsăturile esențiale ale lucrurilor. Așadar, cum „în obiectivitatea sa, conceptul este însuși lucrul-în-și-pentru-sine" (*idem*, p. 594), deoarece „una cu lucrul, conceptul este scufundat în lucru" (*idem*, p. 595), construcția de concepte (cu care se îndeletnicește filozofia speculativă) este o incursiune în realitate, nu o simplă jonglerie cu abstracțiile inventate de subiectivitate.

În mod obișnuit, mai ales sub influența unor perspective cum este cea kantiană, noi avem dificultăți să înțelegem acest punct de vedere. Două sunt obstacolele cele mai vizibile. Pe de o parte, ni se pare că ruptura dintre rațiune și realitate este inevitabilă, deoarece nu poate exista nici o punte directă între mijlocit (subiectivitate) și nemijlocit (obiectivitate). Cum se poate conecta *ceea ce este în noi* (conceptul) cu *ceea ce este dincolo de noi* (obiectul)? Sub presiunea acestei interogații, uităm că nu se pune de fapt niciodată problema conectării a ceva *aflat în interior* cu ceva *aflat în exterior*, sau a mijlocitului cu nemijlocitul, căci (din nou!) nu se pune problema ca gândirea să iasă din sine pentru «a atinge» ceva complet diferit de ea însăși; pentru gândire, pentru noi așadar, chiar și *ceea ce este dincolo de concept* (de gândire, de rațiune) este tot un element al gândirii: este, în fond, *conceptul de ceva aflat dincolo de concept* sau *gândul a ceva aflat dincolo de gând*. Nu există deci nici o «prăpastie» între mijlocit și nemijlocit: „nu există nimic în cer, în natură, în spirit sau oriunde ar fi care să nu conțină atât nemijlocire, cât și mijlocire, astfel încât aceste două determinații se dovedesc a fi neseparate și inseparabile, iar opoziția lor deșartă" (*idem*, p. 50), căci „simplul mod nemijlocit este el însuși o expresie a reflexiei și se

referă la deosebirea lui de ceea ce e mijlocit" (*idem*, p. 51). Altfel spus, atunci când gândirea filozofică speculativă (mijlocitul) îşi propune sarcina de «a veni în atingere» cu realitatea obiectivă (nemijlocitul), problema nu poate fi aceea de a arunca un pod peste o «prăpastie» de netrecut: căci nemijlocitul nu este (pentru gândire) niciodată absolut nemijlocit; el este totdeauna parţial mijlocit, în măsura în care gândirea nu poate lucra decât cu o idee (deci, cu o mijlocire) de nemijlocit! Chiar *ceea ce este opusul gândirii* devine (pentru gândire) un concept: conceptul de «opus al gândirii»; chiar *obiectul* (ca opus conceptului) devine (pentru gândire) un concept: «conceptul de obiect». Hegel insistă că însuşi «lucrul în sine», postulat de Kant drept entitate eminamente exterioară gândirii şi inaccesibilă ei, este tot un produs al acesteia: „un atare ce abstract cum e lucrul-în-sine este el însuşi numai un produs al gândirii" (*idem*, p. 44). Şi nici nu poate fi altfel – gândirea nu poate lucra decât cu concepte, iar ceea ce ne apare ca inaccesibil gândirii, este astfel (pentru subiectul gânditor) doar pentru că a fost postulat de ea însăşi drept ceva opus ei. Însă, dacă aşa stau lucrurile, înseamnă că însuşi opusul gândirii, ceea ce nu a fost şi nu poate fi cuprins de gândire, este totuşi apropriat de aceasta (este o parte a ei, sau este rezultatul eforturilor ei de a concepe propriul său opus). Omiterea acestui fapt fundamental ne face să acceptăm aproape automat ideea unei «prăpăstii de netrecut» între concept şi obiect sau între gândire şi realitate; dar, prin chiar actul de gândire în cadrul căruia omologăm această «prăpastie», noi o anulăm, demonstrând că raţiunea poate cuprinde chiar ceea ce este dincolo de ea însăşi. Forjând conceptul a ceva «aflat dincolo de capacităţile ei de cuprindere», raţiunea absoarbe în propria sa sferă ceea ce, prin definiţia dată tot de ea, nu se poate afla în interiorul acestei sfere (căci este, prin excelenţă, «*dincolo* de graniţele ei»).

Pe de altă parte, suntem tentaţi să reducem gândirea la un proces de schematizare, când, de fapt, ea trebuie văzută ca un mijloc de acces la esenţa lucrurilor. De asemenea, suntem înclinaţi să reducem conceptul la o simplă construcţie subiectivă, la o expresie a limitării gândirii, a neputinţei ei de «a capta» realitatea: „«E doar numai un concept», obişnuim să spunem, opunând conceptului nu numai ideea, ci fiinţa determinată, sensibilă, temporală, palpabilă, ca pe ceva ce ar fi mai de preţ decât conceptul. *Abstractul* este atunci considerat ca fiind mai sărac decât concretul, fiindcă din el ar fi fost lăsată la o parte atât de multă materie de acest fel. [...] În consecinţă, ar fi aici vorba numai de o *neputinţă* a intelectului: aceea de a nu putea cuprinde o atare bogăţie şi de a fi nevoit să se mulţumească cu sărăcăcioasa abstracţie." (*idem*, pp. 584-585). Dimpotrivă, crede Hegel, „gândirea abstractizantă nu trebuie deci considerată ca simplă punere-la-o-parte a materiei sensibile, care n-ar suferi prin aceasta nici un prejudiciu cât priveşte realitatea sa, ci gândirea abstractizantă este, din contra, suprimare a materiei sensibile şi reducere a ei, ca simplu fenomen, la ceea ce este esenţial, esenţial care se manifestă numai în concept" (*idem*, p. 585).

Este esenţial însă să fie prevenite aici anumite confuzii posibile. Hegel redă gândirii întreaga capacitate de a capta esenţa lucrurilor, deci capacitatea de a ajunge la lucrurile în sine; aceasta nu înseamnă însă că el adoptă o viziune providenţialistă naivă, conform căreia gândirea ar fi «sortită» să atingă permanent adevărul şi, drept urmare, orice produs al cunoaşterii ar fi un succes cognitiv. Nu este vorba aici de nici o fatalitate optimistă, nu este vorba de negarea posibilităţii erorii; oamenii pot greşi, iar gândirea individuală este failibilă. Oricine poate cădea pradă propriilor rătăciri fanteziste, imaginând idealuri irealizabile, care se sparg „izbindu-se de-a lungul vieţii de stânca dură a realităţii", deoarece „ceea ce individul urzeşte în singurătatea sa nu poate constitui lege pentru realitatea generală" (vezi *infra*); în mod analog, gândirea individuală poate greşi, în încercarea sa de a capta esenţa lucrurilor. Dar erorile individuale sunt contingente şi ele nu atestă o incapacitate globală a raţiunii de «a atinge» realitatea. Dezvoltarea cunoaşterii poate duce la «captarea» lucrului în sine, deoarece „obiectul este tocmai ceea ce el se dovedeşte a fi în cursul desfăşurării ştiinţei":

aşadar, între ceea ce raţiunea «dovedeşte» şi lucrurile în sine nu mai poate exista nici o ruptură.

Cititorul cu o formaţie intelectuală de tip ştiinţific sau cu o structură mentală orientată pragmatic poate avea totuşi dificultăţi în a urmări argumentele de mai sus; drept urmare, gândirea hegeliană îi poate rămâne totuşi greu accesibilă. Pentru a veni în sprijinul său, sunt utile anumite analogii sugestive. Chiar dacă este vorba numai de analogii, adică de comparaţii cu o relevanţă limitată, evocarea lor poate fi de folos în măsura în care ea poate furniza anumite fire călăuzitoare în labirintul filozofiei speculative.

Pentru logician şi pentru cititorii cu înclinaţii spre abordarea logicistă a problemelor este utilă invocarea analogiei dintre două tipuri de teorii ale adevărului, pe de o parte, şi cele două tipuri de abordări ale metafizicii, pe de alta. Abordarea kantiană a problemei «captării lucrului în sine» poate fi comparată (pentru nevoile discuţiei de faţă) cu o abordare a problemei adevărului în termenii teoriei corespondenţei. Pentru Kant, succesul efortului metafizicii de «a capta lucrul în sine» este condiţionat de identificarea unei corespondenţe între judecăţile filozofice despre realitate (pe de o parte) şi realitatea însăşi sau «realitatea ca atare» (pe de alta). Însă, cum subiectul cunoscător nu are altă cale de acces la realitate decât cea cognitivă, el nu se poate ridica deasupra propriilor judecăţi pentru a le compara, în mod imparţial şi absolut obiectiv, cu realitatea însăşi, identificată cumva independent de aceste judecăţi (independent de cunoaşterea umană); în fiecare moment, subiectul cunoscător este, în acest sens, «prizonierul» propriilor cunoştinţe şi judecăţi despre realitate, deci el nu poate fi şi judecătorul adecvării acestora faţă de realitatea însăşi. Iar dacă aceasta este situaţia raţiunii umane (şi anume, aceea de «a nu putea ieşi din sine însăşi» pentru a verifica corespondenţa propriilor concluzii cu realitatea obiectivă), înseamnă că realitatea sau «lucrul în sine» rămâne permanent *o necunoscută*: putem totdeauna spera că judecăţile noastre despre ceea ce există (independent de cunoaşterea noastră) corespund cu realitatea, dar nu putem fi niciodată absolut siguri că aşa şi este – rămâne mereu posibil ca «lucrul în sine» să fie altfel decât credem noi că este. Pe scurt, corespondenţa cunoaşterii cu realitatea este o speranţă sau un ideal regulativ, dar niciodată o stare de lucruri bine stabilită şi certă. Din perspectiva acestei concluzii sceptice, este perfect raţional ca oamenii să deplângă, aşa cum face şi Kant, situaţia umilitoare a raţiunii pure: aceea de a nu fi capabilă să identifice «lucrurile în sine».

Dacă perspectiva kantiană poate fi numită metaforic «corespondentistă», cea hegeliană ar putea, prin analogie, fi numită «coerentistă». Abordarea lui Hegel se aseamănă cu cea proprie «teoriei adevărului-coerenţă» prin accentul decisiv pus pe imposibilitatea principială a unei ieşiri a gândirii din ea însăşi. Adeptul «teoriei adevărului-coerenţă» susţine că nu se pune problema comparării cunoştinţelor cu realitatea, deoarece gândirea nu poate ieşi din ea însăşi pentru a verifica adecvarea (la realitate) a propriilor idei; ceea ce poate face ea este numai să verifice coerenţa dintre diferitele idei sau cunoştinţe pe care le are, ceea ce înseamnă că prin «adevăr» trebuie să înţelegem coerenţa acestora şi nu corespondenţa lor cu realitatea. Identificând succesul cunoaşterii cu detectarea coerenţei intracognitive, teoria coerentistă poate fi mult mai optimistă decât «teoria corespondenţei» – ea poate afirma că adevărul nu ne scapă în mod fatal, ci ne este accesibil o dată cu coerenţa cunoştinţelor noastre. Optimismul devine posibil datorită faptului că, într-o teorie a adevărului-coerenţă, nu mai are sens să se vorbească de adevăruri inaccesibile (bazate pe corespondenţe incontrolabile între cunoaştere şi realitate); nu se mai pune problema ca gândirea să «iasă din sine însăşi» pentru a capta realitatea şi nici nu mai poate fi vorba de o fatalitate care ne împiedică să verificăm dacă această captare s-a realizat efectiv. Adevărul există, ne este accesibil şi prezenţa sa poate fi atestată prin verificarea coerenţei cunoştinţelor. Cam de acelaşi tip este şi optimismul speculativ hegelian. Întrucât (aşa cum insistă Hegel) nu se pune problema ca gândirea speculativă să «iasă din sine însăşi» pentru a capta lucrul în sine, nu se poate vorbi nici de o barieră sau ruptură fatală între raţiune şi

realitate; raţiunea poate greşi (aşa cum şi cunoştinţele noastre pot fi uneori în raporturi necoerente), dar atunci când nu greşeşte, ea prinde însăşi esenţa lucrurilor (aşa cum şi cunoaşterea «prinde» adevărul atunci când realizează coerenţa deplină a cunoştinţelor sale) – căci, pentru noi, obiectul nu poate apărea decât prin *conceptul de obiect*, iar acesta din urmă poate încapsula esenţa obiectului. Nu este vorba, desigur, ca filozofia hegeliană să poată fi redusă la o simplă dezvoltare metafizică a teoriei coerentiste; dar intuiţiile coerentiste ne pot sugera cam în ce direcţie merge abordarea lui Hegel şi pe ce se bazează optimismul său.

Pentru cititorii cu înclinaţii mentale pragmatice, gândirea hegeliană poate fi făcută (puţin mai) familiară în mod indirect, prin evocarea unora dintre consecinţele cele mai implauzibile ale abordării opuse, de tip kantian. Dacă autorul *Criticii raţiunii pure* are dreptate, atunci noi nu avem niciodată acces la «realitatea aşa cum este ea» sau la «lucrurile în sine»; suntem permanent prizonierii unei lumi a «lucrurilor pentru noi», adică a «realităţii aşa cum ne apare nouă», dar care nu este neapărat şi «realitatea ca atare». Există desigur un element implauzibil în această reprezentare. Viaţa cotidiană şi diversele tipuri de practică ne indică necesitatea operării unei distincţii între adevărat şi fals, între situaţii în care am «captat» lucrurile corect, «aşa cum sunt ele în realitate», şi situaţii în care am eşuat să le «prindem» în mod adecvat. De aici, pare să decurgă concluzia că uneori «ajungem» la lucrurile reale, în timp ce alte ori nu reuşim să o facem; avem motive (pragmatice, desigur) să fim parţial optimişti, şi să nu ne îndoim că deseori acţionăm corect şi cu succes pentru că avem o bună cunoaştere a realităţii (deci pentru că am «prins» lucrurile exact aşa cum sunt ele în fapt). A abandona acest optimism limitat pentru un anumit gen de scepticism generalizat care, bazându-se pe intuiţiile kantiene, spune că nu vom putea şti niciodată dacă «am ajuns» la «lucrul în sine» (la realitatea aşa cum este ea), fiind condamnaţi să evoluăm continuu într-o lume a «lucrurilor pentru noi» (principial distinctă de «realitatea ca atare»), pare să fie o atitudine greu de justificat din

perspectiva vieţii reale. Ingredientul suspect din această atitudine poate fi caracterizat prin apel la anumite idei wittgensteiniene despre semnificaţia expresiilor. Wittgenstein insistă că un cuvânt are sens dacă şi numai dacă se pot indica situaţii în care el se aplică în mod adecvat şi situaţii în care el nu se aplică; altfel spus, expresii ca «real», «obiectiv», «existent ca atare» etc. pot fi considerate ca având sens numai dacă putem indica situaţii sau contexte în care ele se aplică adecvat, precum şi situaţii în care ele nu se aplică. Pentru aceasta, ar trebui însă ca noi să putem identifica fără nici un dubiu lucruri sau obiecte cărora li se aplică aceste expresii, lucruri sau entităţi reale, obiective, care există ca atare (independent de cunoştinţele noastre subiective). Or, dacă Immanuel Kant are dreptate, prin firea lucrurilor noi nu putem face acest lucru, deoarece toate cunoştinţele noastre vizează «lucrul pentru noi», dar nu «lucrul în sine», obiectele «aşa cum le cunoaştem noi», dar nu «aşa cum sunt ele în realitate». Din perspectiva filozofiei wittgensteiniene a limbajului, acest fapt aruncă dubii asupra însuşi sensului expresiilor în cauză: în mod normal, expresiile pentru care nu putem determina cazuri clare de aplicare corectă (şi, respectiv, incorectă) pot fi declarate «lipsite de sens». Se pune deci întrebarea dacă nu cumva inaccesibilitatea «lucrului în sine» pune sub semnul întrebării însuşi conceptul respectiv. În acest context, ideea hegeliană conform căreia conceptele noastre pot capta esenţele («conceptul captează esenţa obiectului»), iar gândirea ne livrează realitatea obiectivă apare mai plauzibilă şi mai veridică decât cea kantiană. În mod paradoxal, s-ar putea ajunge astfel la concluzia că «spiritul ştiinţific» kantian este mai puţin realist decât «spiritul speculativ» hegelian.

Devine, în cele din urmă, oarecum lesne de înţeles cum poate filozofia să constea în speculaţie, adică în pură construcţie conceptuală. Ţinta filozofiei speculative este obiectul sau lucrul în sine, sau, cum spune Hegel, „existentul"; însă, pentru noi cel puţin, obiectul nu poate fi altceva decât conceptele noastre despre el: „conceptul ca atare este existentul în sine şi pentru sine" (G.W.F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, Editura Academiei RSR, 1966, p. 32).

Speculaţia filozofică, aspirând la un adevăr ultim, nu are deci pentru ce să «transgreseze» limitele gândirii pure şi ale limbii; chiar în interiorul acestor graniţe ea poate descoperi adevărul privind obiectul explorării sale, căci obiectul se regăseşte în concept, iar conceptul, ca formă a gândirii, este fixat în limbaj („Formele gândirii sunt în primul rând depuse în limbajul omenesc“ – *idem*, p. 13). Pentru adjudecarea adevărului (filozofic), nu este deci nevoie de nici un «salt» din lumea «lucrurilor pentru noi» sau a simplelor «cunoştinţe» în lumea «lucrurilor în sine» sau a «existentului»; lucrurile în sine, realitatea însăşi, sunt deja «depozitate» în conceptele noastre, în limbaj. Sarcina filozofului speculativ este numai aceea de a reconstitui *logica* sau *arhitectonica* conceptelor, reconstituire prin care sunt dezvăluite nu numai structurile gândirii, ci şi structurile realităţii obiective. Este deci limpede că, pentru filozofie, nu este nimic de descoperit în lumea reală; nimic nu este «ascuns» acolo, care să nu poată fi regăsit de gândirea speculativă în lumea (apropiată şi accesibilă) a conceptelor. Cercetarea filozofică, metafizica însăşi, este aşadar posibilă ca simplă activitate conceptuală. Prin această concluzie, Hegel, autor ce poate concura la titlul de «cel mai mare filozof speculativ modern», pare să cadă de acord cu Wittgenstein, care, la rândul său, ar putea concura pentru titlul de «cel mai important critic al speculaţiei filozofice clasice». Căci, aşa cum ştiu iubitorii filozofiei secolului XX, Wittgenstein însuşi va insista asupra acestor trei teze privind gândirea filozofică:

1) «nu este nimic de descoperit» pentru că «nimic nu este ascuns», iar filozoful are «în faţa ochilor» (în limbaj) tot ceea ce este necesar în vederea rezolvării problemelor şi atingerii adevărului;

2) activitatea filozofică este activitate conceptuală, nu empirică; ea vizează clarificarea conceptuală, nu descoperirea de lucruri noi;

3) filozofia este o muncă asupra limbajului, nu asupra vreunei realităţi «de sine stătătoare», transcendente limbii.

Este mai presus de orice îndoială că aceste puncte comune dintre Hegel şi Wittgenstein sunt contrabalansate de nenumărate deosebiri între ei. Prima dintre acestea este, poate, aceea că Hegel practica «munca asupra limbajului» ca pe o muncă de construcţie conceptuală speculativă, în timp ce Wittgenstein o practica sub forma analizei filozofice. Nu se pune deci problema de a vedea în Hegel un precursor al lui Wittgenstein, nici în Wittgenstein un continuator al lui Hegel. Este însă vorba de a recunoaşte unele dintre «punctele de contact» între gânditorii moderni cei mai diferiţi şi unele dintre tangenţele spirituale între curente distincte de preocupare filozofică, puncte de contact şi tangenţe ce atestă perenitatea frământărilor metafizice şi «asemănările de familie» dintre soluţiile schiţate. Până la urmă (dacă este îngăduită parafrazarea unui adagiu banal), nici un filozof nu e o insulă.

INTRODUCERE*

Obiectul acestor prelegeri îl constituie istoria universală privită filozofic, ceea ce înseamnă istoria universală în sine, şi nu considerații de ordin general pe care le-am deduce din aceasta şi pe care am urmări să le ilustrăm prin exemple împrumutate conţinutului ei.

I. Felurile de a trata istoria

Ca să lămurim dintru început ce este istoria privită filozofic, se impune mai întâi să examinăm şi celelalte modalități de tratare a istoriei. În total, există trei asemenea modalități de a considera istoria:

a) Istoria nemijlocită;

b) Istoria reflectată;

c) Cea filozofică.

a) Pentru a da o imagine definită a ceea ce înţelegem prin prima modalitate, cităm numele lui Herodot, Tucidide şi al altor asemenea istoriografi, care au descris îndeosebi fapte, întâmplări şi situații pe care le-au avut în faţa ochilor, împărtăşindu-se ei înşişi din spiritul lor şi transpunând în reprezentare mentală cele petrecute în afară. Fenomenul extern devine astfel reprezentare lăuntrică. La fel prelucrează şi poetul materialul pe care-l află în sensibilitatea sa, pentru a-l transforma în reprezentare. Fără

* Aducem pe această cale mulţumiri colegului nostru Gheorghe C. Vetra pentru bunăvoinţa sa de a revedea traducerea şi pentru sugestiile preţioase pe care ni le-a dat cu acest prilej (n. tr.).

îndoială, şi istoricii care scriu nemijlocit au avut la îndemână relatări şi naraţiuni ale altora (nu este cu putinţă ca un om să aibă singur totul); aceasta însă numai în acelaşi chip în care şi poetul foloseşte drept substrat limba cultă, căreia îi este atât de îndatorat. Istoriografii strâng în mănunchi evenimentele fugitive, depunându-le, pentru veşnicie, în templul Mnemosinei. Legendele, cântecele populare, tradiţiile trebuie însă excluse din domeniul istoriei nemijlocite, ele fiind încă plăsmuiri confuze, proprii de aceea reprezentării unor popoare nedefinite. Noi ne ocupăm aici numai de popoarele care au ştiut ce sunt şi ce urmăresc. Terenul realităţii contemplate şi contemplabile este mai sigur decât terenul efemerului, din care cresc legende şi poeme ce nu mai pot forma istoria unor popoare ajunse la o individualitate închegată.

Istoriografii nemijlocitului transformă deci întâmplările, faptele şi situaţiile contemporane lor în operă a reprezentării. Din acest motiv, cuprinsul unor astfel de lucrări istorice nu se poate întinde mult (ajunge să ne gândim la Herodot, Tucidide, Guicciardini); materialul esenţial pentru ele îl constituie ceea ce este prezent şi viu în preajma autorilor: structura autorului şi cea a întâmplărilor pe care le transpune în operă, spiritul autorului şi cel al evenimentelor pe care le narează este *unul şi acelaşi*. Autorul descrie evenimente la care a participat – în mai mică sau mai mare măsură – ori care, cel puţin, s-au petrecut în timpul vieţii sale. Este vorba de perioade de timp scurte, de imagini individuale ale unor oameni sau întâmplări; autorul îşi încheagă tabloul din trăsături izolate, nesupuse reflecţiei, urmărind să ofere reprezentării posterităţii o imagine la fel de precisă ca şi când ar fi contemplată cu ochi proprii ori narată deosebit de viu. El nu reflectează, deoarece trăieşte spiritul faptelor înfăţişate, din care nu s-a desprins însă. Dacă – aşa cum se întâmplă cu Cezar – autorul aparţine rangului conducătorilor militari ori al oamenilor de stat, ţelurile sale personale apar drept ţeluri ale istoriei. Afirmaţia făcută aici că un asemenea istoriograf nu reflectează, ci că înseşi personajele şi popoarele sunt cele care apar în scenă pare contrazisă de discursurile ce se întâlnesc de pildă la

Tucidide şi despre care se poate susţine cu certitudine că n-au fost rostite în forma în care sunt prezentate. Discursurile reprezintă însă şi ele fapte, şi anume fapte cu urmări deosebit de esenţiale. E drept, pentru a le da un caracter inofensiv, oamenii vorbesc adesea despre ele ca despre vorbe lipsite de importanţă. Astfel de discursuri lipsite de importanţă sunt numai flecăreală, şi flecăreala are singurul avantaj de a fi inofensivă. În schimb, discursurile de la popor la popor ori discursurile adresate popoarelor şi principilor sunt elemente integrante ale istoriei. Chiar dacă asemenea discursuri – de pildă cele atribuite lui Pericle, cel mai cultivat, cel mai veritabil şi mai nobil bărbat de stat – ar fi opera lui Tucidide, totuşi ele nu-i sunt străine lui Pericle. Prin asemenea cuvinte, oamenii de talia lui Pericle exprimă maxime proprii popoarelor şi personalităţii lor, exprimă conştiinţa poziţiei lor politice, a caracterului lor etic şi spiritual, precum şi principiile ce cârmuiesc ţelurile ori modul lor de acţiune. Ceea ce istoricul îi lasă să spună nu izvorăşte dintr-o conştiinţă de împrumut, ci constituie natura proprie a vorbitorului.

Istoricii de acest fel, la care trebuie să ajungi prin studiu şi la care trebuie să zăboveşti, dacă vrei să retrăieşti viaţa naţiunilor şi să pătrunzi în adâncurile ei – istorici la care afli nu numai erudiţie, ci adâncă şi autentică satisfacţie –, nu sunt atât de numeroşi pe cât s-ar putea crede: i-am numit pe Herodot, părintele, prin urmare iniţiatorul istoriei, şi pe Tucidide. *Retragerea celor zece mii* a lui Xenofon este de asemenea o carte cu un caracter tot atât de nemijlocit. Comentariile lui Cezar sunt capodopera simplă a unui spirit deosebit. În antichitate, istoricii de acest gen erau în mod necesar mari căpitani ori bărbaţi de stat; în Evul Mediu – dacă facem abstracţie de episcopi, care ocupau un loc central în afacerile de stat –, asemenea istorici au fost mai ales călugări, cronicari naivi, la fel de izolaţi de evenimentele politice pe cât erau de prinşi în ele oamenii din antichitate. În timpurile moderne condiţiile s-au schimbat cu totul. Cultura noastră tinde – în esenţă – să înţeleagă faptele şi în acest scop transformă de îndată toate întâmplările în expuneri destinate reprezentării. Cu deosebire asupra desfăşurării războaielor,

avem excelente asemenea expuneri clare, simple, putând foarte bine sta alături de cele ale lui Cezar, ba fiind chiar mai instructive, datorită bogăţiei conţinutului şi datelor privitoare la mijloacele şi la condiţiile de moment. Aceleiaşi categorii îi aparţin şi memoriile autorilor francezi. Scrise de multe ori de minţi pline de spirit, dar tratând evenimente minore, ele conţin deseori mult material anecdotic, astfel încât au o temelie şubredă; în multe cazuri, ele sunt adevărate capodopere (de pildă, *Memoriile* cardinalului de Retz, care înfăţişează un tablou istoric mai amplu). În Germania, maeştrii genului memorialistic sunt rari; printre aceşti istorici, Frederic cel Mare constituie o excepţie ilustră (*Histoire de mon temps*). De fapt, autorii de memorii trebuie să ocupe o poziţie înaltă. Numai de sus pot fi văzute lucrurile în ansamblu şi poate fi zărit fiecare element, altfel decât dacă priveşti de jos, printr-o ferestruică îngustă.

b) A doua modalitate a istoriei o putem numi istorie *care reflectează*. Este istoria a cărei înfăţişare nu se află în legătură cu epoca, ci care, în ceea ce priveşte spiritul, depăşeşte prezentul. În cadrul acestui al doilea gen se pot deosebi specii cu totul diferite.

aa) Se poate urmări realizarea în genere a unei priviri de ansamblu asupra întregii istorii a unui popor, a unei ţări sau chiar a lumii; cu un cuvânt se poate urmări scrierea a ceea ce numim *istorie generală*. În acest caz, esenţialul stă în prelucrarea materialului istoric, de care autorul se apropie cu spiritul său *propriu*, diferit de spiritul conţinutului. Deosebit de importante sunt principiile pe care autorul şi le fixează, în parte plecând de la conţinutul şi obiectivele acţiunilor şi evenimentelor pe care le descrie, şi, în parte, de la chipul în care înţelege să-şi conceapă opera. La noi, germanii, reflecţia şi inventivitatea în acest domeniu sunt foarte felurite, fiecare istoric având chipul său propriu de a gândi, deosebit de al altora. Englezii şi francezii ştiu, în genere, cum trebuie să se scrie istoria: ei ţin în mai mare măsură seama de punctul de vedere al culturii universale şi naţionale; la noi, fiecare născoceşte ceva original şi, în loc de a scrie istorie, ne străduim fără încetare să aflăm cum ar

trebui scrisă istoria. Această primă modalitate de istorie reflectată se alătură celei înfăţişate mai înainte când nu urmăreşte alt scop decât a înfăţişa istoria unei ţări în întregul ei. Dacă sunt bine întocmite, asemenea compilaţii (printre care se numără istoria lui Titus Livius, aceea a lui Diodor din Sicilia ori istoria Elveţiei scrisă de Johannes von Müller) au un merit foarte mare. Desigur, este de preferat ca autorii lor, apropiindu-se de istoricii care reprezintă prima modalitate, să scrie atât de sugestiv încât cititorul să capete impresia că-i aude povestind pe contemporanii ori martorii oculari ai evenimentelor. Se întâmplă adesea însă ca tonul firesc al unui individ ce aparţine unei anumite culturi să nu fie modificat potrivit epocii istorice care face obiectul lucrării respective, iar spiritul ce vorbeşte prin glasul autorului să fie diferit de spiritul epocii tratate. Astfel, Livius pune în gura vechilor regi ai Romei, a consulilor şi a comandanţilor de oşti discursuri care se potrivesc mai curând unui abil avocat din epoca sa, contrastând astfel puternic cu legendele autentice păstrate din vechime. Ca exemplu putem cita fabula lui Menenius Agrippa. Acelaşi autor descrie unele bătălii ca şi când ar fi fost de faţă, folosind însă în acest scop trăsături ce se potrivesc bătăliilor din orice timp; precizia anumitor descrieri contrastează, pe de altă parte, cu lipsa unor corelaţii şi cu inconsecvenţe ce domnesc adesea în alte pasaje referitoare la situaţii de importanţă capitală. Deosebirea dintre un asemenea compilator şi istoricul ce scrie nemijlocit poate fi înţeleasă cu toată claritatea dacă se compară – pentru perioadele de timp pentru care această operă s-a păstrat – istoria lui Polibiu cu modul în care Livius a folosit-o, a privat-o de bogăţia concretului şi a prescurtat-o. Strădiunţa de a realiza o expunere fidelă a epocilor pe care le înfăţişează dă istoriei lui Johannes von Müller un aspect sec, pedant, de o solemnitate ce sună a gol. Cu mai multă plăcere se citeşte lucrarea scrisă de bătrânul Chudy asupra aceluiaşi subiect: totul este mai naiv şi mai natural în comparaţie cu stilul arhaizant afectat şi artificial al lui Müller.

O istorie care urmăreşte să îmbrăţişeze perioade îndelungate de timp – eventual întreaga istorie universală – trebuie de fapt să

renunțe la prezentarea realităților individuale și să se mărginească la abstracții; acest lucru se întâmplă nu numai deoarece evenimente și acțiuni trebuie omise, ci și deoarece gândirea rămâne în esență agentul de rezumare cel mai eficace. O bătălie, o mare victorie, un asediu nu mai sunt privite în sine, ci sunt reduse la simple determinări. Când povestește războaiele cu volscii, Livius menționează uneori doar atât: „În acel an s-a purtat război cu volscii".

bb) A doua specie a istoriei reflectate este, în ordine, cea *pragmatică*. Când avem de-a face cu trecutul, ocupându-ne de o lume îndepărtată în timp, se dezvăluie spiritului un prezent primit ca răsplată pentru străduința depusă prin activitatea sa proprie. Evenimentele exterioare sunt multiple și diferite, dar caracterul lor general și lăuntric, coerența lor este *una singură*. Acest fapt suspendă trecutul, conferind evenimentului caracterul prezentului. Reflecțiile pragmatice, oricât de abstracte ar fi ele, devin astfel de fapt un prezent și insuflă povestirilor despre trecut o viață proaspătă. Desigur, depinde de spiritul fiecărui autor ca asemenea reflecții să fie într-adevăr interesante și stimulante. Ne referim în acest sens îndeosebi la reflecțiile și preceptele morale ce se pot desprinde din lucrările istorice și în vederea cărora asemenea lucrări au fost adesea întocmite. Chiar dacă trebuie admis că exemplele unor fapte bune înalță sufletul și că ar trebui folosite în educația morală a copiilor, pentru a-i pătrunde de sentimentul binelui, totuși destinele popoarelor și statelor, interesele, stările și complicațiile lor aparțin unui alt domeniu. Domnitorii, oamenii de stat și popoarele sunt îndeosebi îndrumate să tragă învățătură din experiența istoriei. Atât experiența, cât și istoria ne arată însă că nicicând popoarele și regimurile n-au învățat ceva din istorie și n-au acționat potrivit preceptelor ce ar fi trebuit desprinse din ea. Fiecare epocă se caracterizează prin împrejurări atât de specifice, constituie o situație atât de individuală, încât reclamă hotărâri care trebuie și nu se pot lua decât din lăuntrul său. În tumultul evenimentelor istoriei, un principiu general, ori amintirea unor împrejurări asemănătoare, nu poate fi de folos, căci o asemenea palidă amintire nu are nici o putere față de forța și neprevăzutul prezentului. Nimic mai searbăd în privința aceasta decât referirea, adesea repetată, la exemple din istoria greacă și romană, referire la care s-a recurs atât de frecvent în timpul Revoluției Franceze. Nimic mai diferit decât natura acestor popoare antice în comparație cu natura timpurilor noastre. Chiar și Johannes von Müller, care, atât în istoria sa universală, cât și în istoria Elveției, a urmărit să pună la îndemâna principilor, guvernelor și popoarelor – în special la îndemâna poporului elvețian – învățături morale (el a întocmit chiar o colecție personală de învățăminte și reflecții, indicând adesea, în corespondența sa, numărul exact de cugetări pe care le-a conceput în săptămâna respectivă), nu poate să înscrie acest fapt printre cele mai meritorii realizări ale sale. Realitatea este că numai o înțelegere temeinică, liberă, cuprinzătoare a situațiilor și sensul adânc al ideii (așa cum ele se manifestă, de pildă, în *Spiritul legilor* a lui Montesquieu) pot conferi reflecțiilor adevăr și interes. De aceea istoriile redactate la nivelul reflecției se succed una alteia; fiecărui autor îi stau la dispoziție materialele, fiecare poate cu ușurință să se considere apt să le ordoneze și să le prelucreze, făcând să prevaleze în ele spiritul său drept spirit al epocilor tratate. Din repulsie față de asemenea istorii la nivelul reflecției s-a revenit adesea la prezentări, îmbrățișând toate punctele de vedere ale unui eveniment. Acestea au într-adevăr oarecare valoare, dar de cele mai multe ori nu oferă altceva decât material brut. Noi, germanii, ne mulțumim cu atâta; francezii, dimpotrivă, transpun cu fantezie trecutul în prezent, raportându-l la stările actuale.

cc) A treia modalitate a istoriei reflectate este cea *critică*: ea trebuie menționată, deoarece reprezintă cu precădere felul în care este tratată istoria în zilele noastre în Germania. Ceea ce se înfățișează în acest caz nu este istoria însăși, ci o istorie a istoriei, o apreciere critică a narațiunilor istorice și o examinare a adevărului și a verosimilității lor. Trăsătura care este și trebuie să fie specifică acestui procedeu constă în ascuțimea cu care scriitorul cenzurează narațiunile, și nu în faptele narate. Francezii au realizat în acest

domeniu numeroase lucrări temeinice şi bine gândite. Totuşi ei nu au intenţionat să consacre atare procedeu ca procedeu istoric, ci au conceput asemenea consideraţii sub forma unor disertaţii critice. În Germania, aşa-numita critică făcută de la înălţimea catedrei a pus stăpânire atât pe filologie, cât şi pe cărţile de istorie. Această critică de la înălţimea catedrei a trebuit mai târziu să-şi plătească tributul, deschizând calea la tot felul de plăsmuiri străine istoriei, produse ale unei fantezii vane. Este vorba, în acest caz, de cealaltă modalitate de actualizare a istoriei, anume prin substituirea unor idei subiective datelor istorice – idei considerate cu atât mai valoroase, cu cât sunt mai îndrăzneţe, adică cu cât se întemeiază pe date mai sărace şi cu cât contrazic mai făţiş certitudinile istorice.

dd) Ultima speţă a istoriei reflectate este aceea care de la început se înfăţişează ca având o natură parţială. Deşi abstractizează, deoarece porneşte de la puncte de vedere generale (prezentându-se, de pildă, ca istorie a artei, a dreptului, a religiei), ea reprezintă o trecere către istoria universală privită filozofic. În timpul nostru, acest fel de *istorie conceptuală* a fost cultivată şi scoasă în evidenţă în mai mare măsură. Asemenea ramuri ale istoriei au un anumit raport cu istoria integrală a unui popor, iar totul depinde de faptul dacă sunt relevate corelaţiile întregului sau acestea sunt căutate doar în condiţii exterioare. În acest din urmă caz, ele par ca manifestări cu totul întâmplătoare ale popoarelor. Atunci când, atingând nivelul reflecţiei, istoria ajunge să urmărească puncte de vedere generale, trebuie să observăm că, în cazul în care asemenea puncte de vedere sunt prin natura lor veridice, ele nu constituie numai firul vizibil şi ordonarea exterioară, ci însuşi spiritul intern care cârmuieşte evenimentele şi acţiunile. Într-adevăr, aşa cum Mercur cârmuieşte sufletele, ideea este, în realitate, cârmuitor al popoarelor şi al lumii, iar spiritul, adică voinţa sa raţională şi necesară, este ceea ce a condus şi conduce evenimentele istorice: cunoaşterea spiritului, în această activitate de conducere, este scopul pe care-l urmărim aici. Şi iată-ne ajunşi astfel la

c) A treia modalitate a istoriei, cea *filozofică*. Dacă privitor la cele două modalităţi anterioare nu am avut nimic de lămurit, deoarece conceptul lor era de la sine înţeles, lucrurile stau altfel cu această ultimă modalitate; ea pare, într-adevăr, să necesite o explicare şi o îndreptăţire. De fapt se poate spune în genere că filozofia istoriei nu înseamnă altceva decât a cuprinde istoria prin actul gândirii ei. De gândire nu ne putem nicidecum despărţi; prin ea ne deosebim de animal, şi de aceea atât în simţire, în cunoştinţe şi cunoaştere, cât şi în instincte şi-n voinţă – întrucât ele sunt omeneşti – există gândire. Această referire la gândire poate să apară aici de fapt nelalocul ei, deoarece în istorie gândirea este subordonată datului şi existentului, care îi constituie temelia şi care o conduce, pe când, dimpotrivă, filozofiei i se atribuie idei proprii, cărora speculaţia le dă naştere din sine, fără a ţine seama de ceea ce fiinţează. Dacă filozofia s-ar apropia de istorie cu asemenea idei, ea ar trata-o ca material, nu ar privi-o aşa cum este, ci ar modela-o conform gândirii, ar construi-o deci, cum se spune, a priori. Deoarece istoria trebuie să îmbrăţişeze numai ce se petrece şi ce s-a petrecut – întâmplări şi fapte – şi este cu atât mai adevărată cu cât urmează mai de aproape ceea ce este dat, s-ar părea că activitatea filozofiei este în contradicţie cu această îndeletnicire. Contradicţia de mai sus şi obiecţiile ce rezultă din ea împotriva speculaţiei trebuie explicate şi respinse cu această ocazie, fără însă a ne lăsa antrenaţi în amendări ale nenumăratelor şi feluritelor reprezentări deplasate care circulă, ori sunt necontenit reactualizate, şi care privesc scopul, punctele de interes şi modalităţile de tratare ale faptelor istorice şi ale raportului lor cu filozofia.

Singurul, unicul gând ce constituie aportul propriu al filozofiei este aici gândul – primordial în simplitatea lui – că *raţiunea* stăpâneşte lumea şi că deci şi istoria universală are o desfăşurare raţională. Această convingere şi viziune constituie în genere o *presupoziţie* pentru orice abordare a istoriei ca atare; pentru filozofia însăşi, ea nu este nicidecum o presupoziţie.

În filozofie, prin cunoaşterea speculativă se dovedeşte că raţiunea – ne putem opri la această expresie fără a dezbate mai de aproape relaţia şi modul său de raportare la Dumnezeu – este *substanţa şi puterea infinită*, îşi este sieşi *materia infinită* pentru întreaga existenţă naturală şi spirituală, cât şi *forma infinită*, prin urmare, *dynamis*-ul acestui conţinut al ei. *Substanţă* este raţiunea, adică e ceea ce prin sine şi în sine dă fiinţă şi persistenţă întregii realităţi; ea este *putere infinită*, deoarece raţiunea nu este atât de firavă încât să se mărginească la natura ideală, la ceea ce se impune, rămânând străină de realitate, ca ceva cu totul deosebit de ea, aflându-se cine ştie unde, doar în mintea câtorva; ea este *conţinut infinit*, esenţialitate şi adevăr deplin, material pe care îl dă *activităţii* sale spre prelucrare, deoarece – spre deosebire de activitatea finită – raţiunea nu are nevoie de condiţia unui material exterior mijloacelor date, din care să primească hrana şi obiectul activităţii sale; ea îşi găseşte în sine izvorul şi-şi este propriul material pe care-l prelucrează: după cum ea îşi este sieşi proprie presupoziţie şi scopul final absolut, tot astfel ea însăşi este adeverirea şi generarea, din lăuntrul fenomenului, a acestora, anume nu numai ca univers natural, ci şi ca univers spiritual, în istoria universală. Această idee este adevărul, eternul, puterea prin excelenţă; ea se dezvăluie în univers, şi nimic altceva nu se revelează în el decât ea însăşi, gloria şi măreţia ei; acest lucru este – aşa cum am spus – ceea ce se demonstrează în filozofie şi, în cazul nostru, este presupus ca demonstrat.

Mă adresez acum acelora dintre dumneavoastră, domnii mei, care nu sunteţi încă familiarizaţi cu filozofia, cerându-vă să vă apropiaţi de aceste prelegeri de istorie universală cu credinţa în raţiune, cu dorinţa, cu setea cunoaşterii ei; aceasta deoarece, într-adevăr, în studiul ştiinţelor ar trebui presupusă ca necesitate subiectivă dorinţa unei pătrunderi raţionale, a unei cunoaşteri propriu-zise, şi nu doar a unei colecţionări de cunoştinţe. Dacă o dată cu abordarea istoriei universale nu aducem şi gândul, recunoaşterea raţiunii, ar trebui să avem cel puţin credinţa fermă, de nezdruncinat, că raţiunea este totuşi prezentă în istoria universală şi că lumea intelectului

şi a voinţei conştiente de sine nu este lăsată la voia întâmplării, ci că ea trebuie să se dezvăluie, până la urmă, în lumina ideii care ia act de sine. De fapt, nici nu am nevoie să recurg în prealabil la o asemenea credinţă. Ceea ce am spus până acum, şi voi repeta încă, nu trebuie înţeles numai ca presupoziţie – nici pentru ştiinţa de care ne ocupăm –, ci ca îmbrăţişare a întregului, ca rezultat al cercetării pe care avem a o întreprinde, rezultat cunoscut mie, deoarece eu cunosc încă de pe acum întregul. Abia din însăşi considerarea istoriei universale trebuie să reiasă că orice se va fi întâmplat în decursul ei s-a întâmplat potrivit raţiunii, că ea este mersul raţional, necesar al spiritului universal, a cărui natură este permanent una şi aceeaşi şi care îşi explicitează însă tocmai în existenţa lumii natura unică, proprie sieşi. Aşa cum am spus, aceasta trebuie să constituie rezultatul istoriei. Dar istoria trebuie luată aşa cum este şi ea ne obligă să procedăm istoric, deci empiric.

Printre altele, nu trebuie să ne lăsăm seduşi de istoricii de specialitate, deoarece aceştia, cu deosebire unii dintre istoricii germani care se bucură de o mare autoritate, introduc în istorie tocmai ceea ce ei reproşează filozofilor, anume plăsmuiri apriorice. Există, de pildă, un mit foarte răspândit potrivit căruia ar fi existat, ca prim şi cel mai vechi popor, un popor căruia Dumnezeu i-ar fi împărtăşit nemijlocit învăţătura, înzestrându-l cu desăvârşită pricepere şi înţelepciune, cu o cunoaştere pătrunzătoare a tuturor legilor naturii şi adevărurilor spirituale; există de asemenea plăsmuirea că au existat cutare sau cutare popoare de preoţi; sau – ca să arătăm un exemplu ceva mai deosebit – că ar fi existat un epos roman din care istoriografii au extras istoria cea mai veche etc. Invocarea unor asemenea surse ca având autoritate s-o lăsăm pe seama unor istorici de meserie fantezişti, pentru care ele nu constituie nicidecum ceva neobişnuit.

Am putea aşadar enunţa drept o primă condiţie că trebuie să înregistrăm fidel faptul istoric; numai că în expresii generale, ca de pildă „fidel“ ori „a înregistra“, rezidă o ambiguitate. Până şi istoriograful comun şi mediu, care crede şi pretinde că nu face altceva decât să recepţioneze, supunându-se strict datului, nu se

poate comporta pasiv față de gândirea sa, ci aduce cu sine categoriile sale proprii și privește prin ele ceea ce i se înfățișează; îndeosebi peste tot unde caracterul științific trebuie să fie prezent nu se poate îngădui rațiunii să adoarmă, ci trebuie întrebuințată reflecția. Cine contemplă lumea în mod rațional este, la rândul său, privit rațional de ea, ambele elemente determinându-se reciproc. Dar despre diferitele feluri de reflecție, despre varietatea punctelor de vedere și de apreciere, fie numai în ce privește importanța sau lipsa de importanță a faptelor – ceea ce constituie cea mai apropiată categorie –, nu este locul să ne ocupăm aici.

Voi aminti doar două forme și puncte de vedere legate de convingerea generală că, atât în lume, cât și în istoria universală, rațiunea a stăpânit și stăpânește, aceasta deoarece ele ne dau prilejul să atingem mai de aproape punctul central în care rezidă greutatea problemei, indicându-ne totodată și ceea ce trebuie să menționăm în continuare.

Voi aminti în primul rând faptul istoric că acela care – primul – a afirmat că νοῦς, intelectul în genere, sau rațiunea, conduce lumea a fost filozoful elin Anaxagora. Nu era vorba de inteligență ca rațiune conștientă de sine, nici de un spirit ca atare, aceste două noțiuni trebuind bine deosebite una de cealaltă. Mișcarea sistemului solar se petrece după legi imutabile; aceste legi sunt rațiunea lui, dar nici soarele, nici planetele care se învârtesc în jurul său conform acestor legi, nu au conștiința acestui fapt. Un asemenea gând că înăuntrul naturii este rațiune, că ea este condusă nestrămutat de legi generale nu ne izbește; ne-am obișnuit cu asemenea lucruri și nu le dăm o deosebită importanță: am menționat faptul istoric de mai sus tocmai pentru a pune în evidență lecția istoriei potrivit căreia ceea ce poate să ne apară în prezent ca loc comun nu a existat dintotdeauna în lume și că, dimpotrivă, ivirea unui asemenea gând marchează o epocă în istoria spiritului uman. Vorbind despre Anaxagora, ca autorul acestui gând, Aristotel spune că el apare ca un om cu mintea clară printre oamenii stăpâniți de beție. Socrate a preluat de la Anaxagora gândul de mai sus, care a continuat să rămână în filozofie ideea dominantă, excepție făcând Epicur, pentru care toate evenimentele se datorau întâmplării. Platon pune în gura lui Socrate următoarele cuvinte: „M-am bucurat de această gândire, și speram a fi găsit un învățător care să-mi tălmăcească natura conform rațiunii; care să-mi înfățișeze în ceea ce este particular scopul propriu particularului, iar în întreg scopul de natură universală. Nu cu ușurință aș fi renunțat la această speranță. Dar câtă dezamăgire am încercat când, parcurgând eu însumi cu tot zelul scrierile lui Anaxagora, am constatat că în locul rațiunii el nu invocă decât cauze externe ca aerul, eterul, apa și altele asemenea". Reiese că lacuna pe care Socrate o află în principiul lui Anaxagora nu privește principiul în sine, ci lipsa aplicării sale la natura concretă, faptul că natura nu este înțeleasă și concepută pornind de la acest principiu, care rămânea în genere abstract înțeles, și că ea nu era sesizată ca o dezvoltare a principiului, deci ca o întocmire generată de rațiune. De pe acum atrag atenția asupra acestei deosebiri, anume dacă o definire, un principiu, un adevăr sunt reținute doar abstract, ori dacă se trece la determinarea mai apropiată și la dezvoltarea concretă. Această deosebire este esențială și, printre altele, vom reveni cu stăruință asupra ei la finele istoriei noastre universale, atunci când vom cerceta aspectele politice cele mai recente.

Al doilea fapt pe care-l menționez este acela că apariția gândului conform căruia rațiunea cârmuiește lumea stă în strânsă legătură cu o altă aplicație bine cunoscută nouă, anume sub forma adevărului religios că lumea nu este lăsată la voia întâmplării și a unor cauze externe incidentale, ci, dimpotrivă, că ea este cârmuită de *providență*. Am afirmat mai înainte că nu vreau să apelez la credința dumneavoastră în principiul enunțat; totuși mi-aș îngădui să fac apel la credința în el, *sub această formă ce ține de religie*, dacă în genere specificul științei filozofice ar admite ca presupozițiile să fie valabile, sau – altfel spus – deoarece știința despre care tratăm aici trebuie ea însăși să facă mai întâi dovada nu a adevărului, ci a justeței acelui principiu. Adevărul că o providență, și anume providența divină, prezidează la ceea ce se întâmplă în lume corespunde

principiului arătat, deoarece providenţa divină este înţelepciunea conformă puterii infinite, care îşi realizează scopurile, mai bine zis scopul final raţional şi absolut al lumii; raţiunea este gândirea care se determină întru totul liber pe sine însăşi.

Mai departe iese însă la iveală şi deosebirea – putem spune chiar antinomia – care există între această credinţă şi principiul nostru, întocmai ca şi între cerinţa lui Socrate faţă de principiul lui Anaxagora. Credinţa despre care vorbim este şi ea la fel de nedeterminată, este ceea ce se numeşte în genere credinţa în providenţă; ea nu ajunge până la ceea ce este determinat, până la aplicarea la întreg, la procesul cuprinzător al istoriei universale. A explica istoria înseamnă însă a dezvălui pasiunile omului, care constituie geniul ei, forţele ei active, caracterul determinant al providenţei fiind numit în mod obişnuit *planul ei*. Acest plan însă este ceva ce trebuie să rămână ascuns privirilor noastre şi ar fi chiar o cutezanţă a voi să-l cunoaştem. Neştiinţa lui Anaxagora asupra felului în care se manifestă raţiunea în realitate era sinceră; la el, şi în genere în Grecia, conştiinţa gândirii nu ajunsese mai departe până în acel moment. Anaxagora nu era în stare să aplice principiul său general la existenţa concretă, să o cunoască pe aceasta din el; Socrate abia a făcut un pas înainte în înţelegerea îmbinării concretului cu generalul. Anaxagora nu avea deci o atitudine potrivnică faţă de o asemenea aplicare; credinţa în providenţă, la care ne referim, este cel puţin împotriva aplicării în mare, adică împotriva cunoaşterii planului providenţei. Este adevărat că principiul este pus în aplicare ici-colo în unele cazuri particulare; astfel, unele firi pioase văd în anumite întâmplări izolate nu doar hazard, ci o intervenţie divină, de pildă dacă cineva aflat la grea cumpănă primeşte un ajutor neaşteptat. Este vorba însă de scopuri cu o natură limitată, de scopuri ce se mărginesc la individul respectiv. În istoria universală întâlnim însă indivizi care sunt popoare şi totalităţi care sunt state; nu mai putem rămâne deci la credinţa în providenţă – să-i zicem astfel – a unor negustoraşi de mărunţişuri, dar tot aşa de puţin putem rămâne la credinţa abstractă, nedefinită, care înţelege să meargă până la generalitatea că există o providenţă, nu însă şi până la acţiunile mai îndeaproape determinate ale acesteia. Dimpotrivă, pentru noi trebuie să fie o preocupare serioasă aceea de a cunoaşte căile providenţei, mijloacele şi manifestările ei în istorie şi de a le raporta la principiul general amintit.

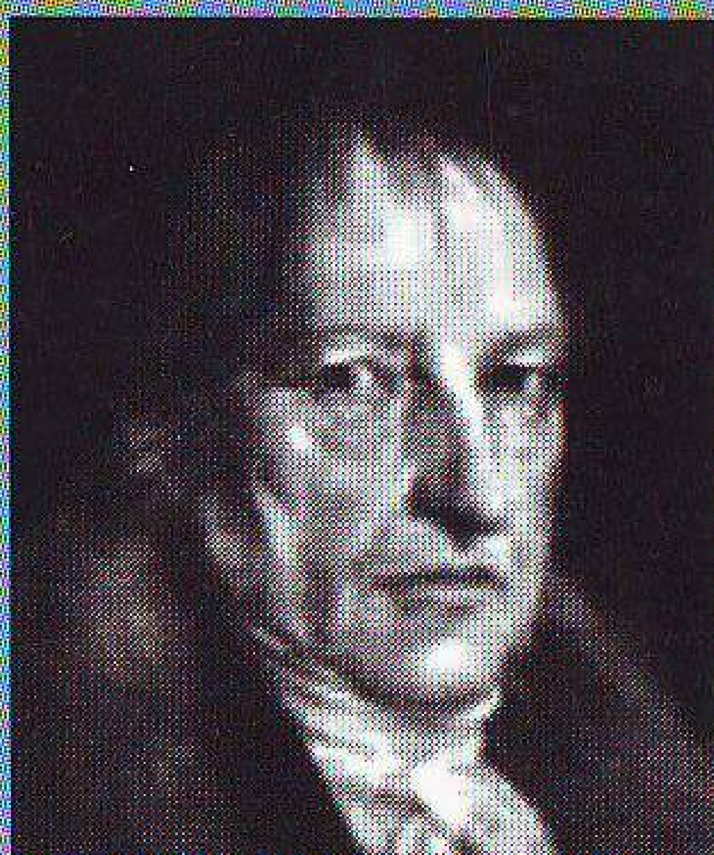
Menţionând cunoaşterea planului providenţei divine, am atins o întrebare de o importanţă primordială în timpurile noastre, anume întrebarea cu privire la posibilitatea de a-l cunoaşte pe Dumnezeu sau, mai curând – deoarece faptul a încetat să mai constituie o întrebare –, ne concentrăm asupra învăţăturii, ce a devenit o prejudecată, că a-l cunoaşte pe Dumnezeu este cu neputinţă. Într-adevăr, contrar a ceea ce se porunceşte în Sfânta Scriptură ca supremă datorie, anume nu numai de a-l iubi pe Dumnezeu, ci şi de a-l cunoaşte, domneşte astăzi tocmai credinţa opusă faţă de cele ce se spun acolo, anume că spiritul este acela care ne duce la adevăr, el cunoaşte toate lucrurile, pătrunzând până şi adâncurile dumnezeirii. Situând fiinţa divină dincolo de cunoaşterea noastră şi în genere dincolo de lucrurile omeneşti, se ajunge la poziţia comodă de a te complăcea în propriile reprezentări. Se înlătură astfel obligaţia de a mai raporta cunoaşterea proprie la divin sau la adevăr; dimpotrivă, vanitatea ce izvorăşte din această cunoaştere, ca şi sentimentul subiectiv, capătă o deplină justificare, iar smerenia cuvioasă, îndepărtând de ea cunoaşterea lui Dumnezeu, ştie prea bine ce câştigă pe această cale pentru bunul ei plac şi pentru comportarea ei deşartă.

Tocmai din acest motiv eu nu am voit să omit menţiunea că principiul nostru, potrivit căruia raţiunea cârmuieşte şi a cârmuit lumea, este legat de întrebarea asupra posibilităţii cunoaşterii lui Dumnezeu, anume pentru a împiedica bănuiala că filozofia s-ar sfii sau ar trebui să se sfiască de a aminti adevărurile religioase şi că le-ar ocoli, deoarece nu ar avea – ca să spunem astfel – conştiinţa curată faţă de ele. Dimpotrivă, adevărul este că, în timpurile mai noi, s-a ajuns până acolo încât filozofia trebuie să se intereseze de conţinutul religios, în opoziţie cu un anumit fel de teologie. În

religia creştină, Dumnezeu s-a revelat, adică i-a îngăduit omului să-l cunoască în ceea ce este; astfel el nu mai constituie o entitate ascunsă, închisă în sine; prin această posibilitate de a-l cunoaşte pe Dumnezeu ni s-a impus şi datoria s-o urmăm. Dumnezeu nu vrea ca fii ai săi suflete mici şi minţi goale; el vrea fii al căror spirit, sărac prin natura sa, să se îmbogăţească cunoscându-l, fii care să pună întreaga lor preţuire în această singură cunoaştere a lui Dumnezeu. Dezvoltarea spiritului reflexiv, pornită de la această temelie a revelaţiei fiinţei divine, trebuie să ajungă în cele din urmă până la punctul în care ceea ce s-a înfăţişat mai întâi spiritului care simte şi îşi reprezintă să fie cuprins şi cu gândirea; va sosi în fine şi timpul în care rodul bogat al raţiunii creatoare, pe care-l reprezintă istoria universală, să fie şi el înţeles. A fost o bucată de vreme moda să se admire înţelepciunea lui Dumnezeu aşa cum ea se manifestă în animale, în plante ori în unele destine izolate. Dacă se admite că providenţa se revelează în asemenea obiecte şi materii, de ce nu s-ar admite că ea se revelează şi în istoria universală? Poate că această materie pare prea vastă. Dar înţelepciunea dumnezeiască, adică raţiunea, este una şi aceeaşi atât în cele mari, cât şi în cele mici, iar nouă nu ne este îngăduit să-l considerăm pe Dumnezeu prea slab pentru a-şi manifesta înţelepciunea în lucrurile mari. Cunoaşterea noastră tinde să ne facă să înţelegem că ţelul înţelepciunii eterne s-a înfăţişat în chip asemănător în domeniul naturii, ca şi în domeniul spiritului eficient şi activ în lume. Concepţia noastră reprezintă întrucâtva o teodicee, o justificare a lui Dumnezeu pe care Leibniz a încercat-o metafizic în felul său, în categorii încă nedeterminate şi abstracte, astfel încât răul era cuprins în lume, iar spiritul reflexiv trebuia să se împace cu el. De fapt, nicăieri tentaţia în favoarea unei asemenea concepţii împăciuitoare nu este mai mare decât în istoria universală. La o asemenea împăcare nu se poate ajunge decât prin cunoaşterea afirmativului, în care negativul dispare ca subordonat şi înfrânt; prin conştiinţa, pe de o parte, a ceea ce constituie într-adevăr scopul final al lumii, iar pe de altă parte a faptului că acest scop s-a realizat în lume şi că, în ultimă instanţă, răul nu se afirmă

alături de el. Pentru aceasta nu este însă nicidecum suficientă doar credinţa în νοῦς şi în providenţă. Raţiunea despre care s-a spus că guvernează lumea este un cuvânt tot aşa de puţin determinat ca şi providenţa – se vorbeşte mereu de raţiune fără însă să se poată arăta care-i este determinarea, care-i este conţinutul potrivit căruia să putem judeca dacă ceva este raţional sau neraţional. Raţiunea, înţeleasă în determinarea ei, aceasta are în primul rând importanţă; restul – dacă este să rămânem tot la raţiune în genere – sunt numai vorbe. Cu aceste indicaţii trecem acum la celălalt punct de vedere pe care intenţionăm să-l luăm în considerare în această introducere.

BIBLIOTECA DE FILOZOFIE



„Fragmentele selectate pentru acest volum – mai ales excursul teoretic şi principial de la începutul *Prelegerilor de filozofie a istoriei* – pot fi prezentate foarte simplu: este vorba de *cea mai bună introducere în opera lui Hegel*. Nu avem în faţă numai o excelentă (deşi inevitabil incompletă) sinteză a ideilor din această operă, ci şi o mostră a modului în care un mare gânditor speculativ poate transforma fenomenologia faptelor într-o arhitectură conceptuală care, prin simetriile şi logica internă etalată, exercită o perenă fascinaţie. Cititorul încă nefamiliarizat cu stilul specific acestui mod de a filozofa poate urmări aici, într-un text relativ simplu şi, oricum, mult mai transparent decât celelalte aparţinând aceluiaşi autor, specificul acelei magii abstracte prin care speculaţia metafizică transpune factualul contingent, amorf sau pluriform, în structuri abstracte coerente. Mai mult, fragmentele ce urmează cuprind câteva dintre cele mai semnificative şi mai memorabile teze sau principii filozofice din întreaga operă hegeliană; drept urmare, nu ar fi câtuşi de puţin exagerat a vedea în aceste fragmente o minusculă oglindă concentrată a marii opere."

Adrian-Paul ILIESCU

ISBN-10 973-697-688-2
ISBN-13 978-973-697-688-9

